

A terapêutica da alma em Platão

Rocha, Gabriel Rodrigues

Veröffentlichungsversion / Published Version

Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Rocha, G. R. (2017). A terapêutica da alma em Platão. *Griot: Revista de Filosofia*, 15(1), 340-361. <https://doi.org/10.31977/grirfi.v15i1.735>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC Licence (Attribution-NonCommercial). For more Information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0>

A TERAPÊUTICA DA ALMA EM PLATÃO

Gabriel Rodrigues Rocha¹

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS)

 <https://orcid.org/0000-0002-7337-1721>

RESUMO:

O artigo apresenta como princípio de sua fundamentação a possibilidade de compreender a filosofia de Platão como saber que intenciona, sobretudo, a formação e transformação do ser mesmo do homem, isto é, a alma (*psyché*) mediante um processo terapêutico aplicado sobre si. Neste sentido será a partir da proposta interpretativa encontrada nas obras do helenista francês, Pierre Hadot, sobre a filosofia antiga, que inferir-se-á que em Platão há uma terapêutica da *psyché*, a qual, se fundamenta e se revela de maneira necessariamente triádica: o cuidado de si, o conhecimento de si e o domínio sobre si, aqui denominados de “exercícios espirituais”, esta referida tríade, caracterizaria a filosofia platônica como um modo de vida, ou seja, uma proposta de ser abrangente que integre *theoría* e *práxis*. Por conseguinte, considera-se a existência de dois claros objetivos na filosofia como terapia da *psyché* que se justapõem: oferecer formação filosófico-espiritual à *psyché* e preparar ao *bíos politiké* (vida política).

PALAVRAS-CHAVE: Alma (*psyché*); Conhecimento de si (*gnôsis hautós*); Cuidado de si (*epimeléia hautós*); Exercícios espirituais; Senhor de si mesmo (*enkratéia*).

THE THERAPEUTICS OF THE SOUL IN PLATO

ABSTRACT:

The article presents as a principle of its foundation the possibility of understanding Plato's philosophy as knowing that he intends, above all, the formation and transformation of the very being of man, namely, his soul (*psyché*) through a therapeutic process applied on them. In this sense, it will be on the basis of the interpretive proposal found in the works of the french hellenist, Pierre Hadot, about ancient philosophy, that it will be inferred that in Plato there is a therapy of psyche, which is grounded and revealed in a necessarily triadic way: Self-care, self-knowledge and self-control, here

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS), Brasil.
E-mail: gabiphilo78@gmail.com

termed "spiritual exercises," this triad, would characterize Platonic philosophy as a way of life, in other words, a proposal to be comprehensive that integrates *theoría* and *práxis*. Therefore we consider the existence of two clear objectives in philosophy as a therapy of *psyché* that are juxtaposed: to offer philosophical-spiritual formation to *psyché* and to prepare to *bíos politiké* (political life).

KEYWORDS: Soul (*psyche*); Self-knowledge (*gnôsis hautós*); Self-care (*epimeléia hautós*); Spiritual exercises; Master of himself (*enkratéia*).

Considerações iniciais

O artigo apresenta como princípio de sua fundamentação a possibilidade de compreender a filosofia de Platão como saber que almeja, sobretudo, a formação e transformação do ser mesmo do homem, i., é, a sua alma (*psyché*) mediante um processo terapêutico aplicado sobre si.

Neste sentido será a partir da proposta interpretativa encontrada nas obras do helenista francês, Pierre Hadot, acerca da filosofia antiga, inferir-se-á que em Platão há uma terapêutica da *psyché*, a qual se fundamenta e se revela de maneira necessariamente triádica: o cuidado de si, o conhecimento de si e o domínio sobre si, aqui denominados de “exercícios espirituais”, esta tríade, caracterizaria a filosofia platônica como um modo de vida, i., é, uma proposta de ser abrangente que integre *theoría* e *práxis*.

Como pretende-se evidenciar nesta perspectiva, a filosofia como terapêutica da *psyché* é uma proposta existencial em cujo fim encontra-se a necessidade de formar um novo *ethos*² capaz de congrega em si os dois diferentes níveis que compõem a realidade, ou seja, o sensível e o suprassensível ou inteligível³. Assim é possível apreender dos diálogos platônicos o monumental esforço do filósofo ateniense para oferecer novas bases à cultura e a *pólis* grega.

Considera-se a existência de dois claros objetivos na filosofia como terapia da *psyché* que se justapõem: oferecer formação à *psyché* e preparar o *bíos politiké* (vida política).

Do que se segue que a transformação do indivíduo implica na necessidade de transformar o Estado (*Politeía*), sendo o seu contrário verdadeiro, ou seja, a necessidade de transformar ou formar um novo Estado implica na necessidade de formar um outro indivíduo que não ele mesmo, uma espécie de *dever-ser* formado a partir de um modelo ideal.

² Em sua caracterização dual, como será a seguir demonstrado, i., é, como costume e como hábito (*héxis*).

³ Este raciocínio indica haver em Platão não somente uma filosofia do inteligível, mas também uma filosofia do sensível, não há, pois, exclusão, mas participação (*methexis*). Afirma-se assim os dois aspectos da filosofia dialética, o ascendente e descendente. Vide seção seguinte.

A tríade, portanto, que se propõe fundamentar a filosofia como terapia da *psyché*, constitui-se em complexo projeto filosófico-educacional abrangente a considerar o *bíos* humano em sua integralidade.

Ademais, a esta parte inicial acrescenta-se que este artigo não é somente um texto que versa sobre Platão e filosofia antiga, assim senso, não é apenas um texto de história da filosofia, mas é também, ao menos propõe-se a ser, um texto de filosofia, i. é., inclui-se à sua elaboração questões, problemas e perspectivas que permeiam a contemporaneidade⁴.

Como ponderou alhures o historiador e pesquisador em história antiga, Paul Veyne, sobre a sua convicção de que a presente atualidade mundial muito teria a aprender na compreensão do mundo antigo e na forma como os nossos antepassados enfrentarem situações difíceis superando-as. O valor deste texto, portanto, não se limita apenas ao conhecimento histórico-filosófico ou puro esforço de erudição intelectual, mas em efetivo contribuição ao bem viver, através da criação de caminhos possíveis à felicidade e à realização civilizatória.

Isto significa, expor a crença de que, embora Platão encontre-se distante de nossa atualidade em sentido histórico e social, às ponderações realizadas pelo filósofo ateniense em muito ultrapassam o contexto por ele vivido, porquanto o estado da arte do verdadeiro pensador é contemplar o âmago das grandes questões que perpassam a vida humana em todos os tempos, assim como cabe ao grande filósofo propor sentidos, questionamentos e significados que, mesmo culminando por vezes em aporia, viabilizem seguir adiante. Indubitavelmente, o filósofo Platão, apresenta este alcance.

A filosofia como terapêutica da alma e preparação à política

Propor que a filosofia de Platão é uma terapêutica ou terapia (*therapeía*)⁵ da alma (*psyché*) é, também, afirmar o legado de Sócrates ao filósofo Platão. Embora, não seja a chamada “questão socrática” solúvel, aceita-se como verdadeiro a seguinte assertiva de Grube (1987, p. 16-17) - que por sua vez concorda com Burnet e Taylor - “O Sócrates dos diálogos platônicos é, no essencial, o Sócrates histórico, e que as teorias que Platão põe em seus lábios foram sustentadas por ele, todavia, a exceção estaria por conta da teoria das Ideias⁶.”

⁴ A propósito consideramos este o grande valor de estudo dos clássicos. Assim não é somente por erudição ou interesse histórico, mas é também no sentido de contribuição que, tais estudos, oferecem à compreensão de nossa própria atualidade histórica e existencial.

⁵ Conforme FOUCAULT, (2006, p. 120): “*Therapeúein*, em grego, quer dizer três coisas. *Therapeúein* certamente significa realizar um ato médico cuja destinação é curar, cuidar-se; *therapeúein* é também a atividade do servidor que obedece às ordens e que serve seu mestre; enfim, *therapeúein* é prestar culto.

⁶ VILHENA (1984, p. 350), assere o seguinte: “Parece, todavia, que o problema da distinção entre o Sócrates platônico e o Sócrates histórico surgiu na Academia. Na época

Do que resulta à temática apresentada, que a *therapeía* da *psyché* é tema característico do filosofar socrático, não obstante, o tríplice aspecto desta terapêutica, conforme se propõe, conta com um elemento de matriz platônica: o ser senhor (*enkratéia*) de si mesmo.

O termo grego *enkratéia*, revela a necessidade de a *psyché* dominar-se ou de se tornar senhora de si mesma. E o que isto significa? Significa que a *psyché* contém em si própria funções que necessitam serem veladas, assim, necessariamente, o tema do domínio de si está em consonância com a teoria da *psyché* de Platão. Assim manifestando característica dual: à formação da melhor *psyché* humanamente possível e a formação do melhor Estado (*Politeía*) com a construção do melhor regime ou forma de governo político.

O direcionamento à política, no sentido de preocupação com o melhor Estado (uma teoria de Estado) representado na melhor constituição, que atualmente corresponderia às melhores formas de governo, são estudadas e refletidas por Platão exaustivamente, por exemplo, consoante aos livros que compõem o diálogo *República* e *Leis*⁷.

Resulta assim que o domínio de si bem como os seus possíveis antecedentes socráticos de cuidado e conhecimento de si, constituem-se como elementos formadores internos a *psyché* que, indubitavelmente, preparam (*paraskheué*) tanto à individual existência quanto às funções (sociais e políticas) assumidas e exercidas na *pólis*.

Em suma, a teorização filosófica de Platão, propõe desenvolver habilidades internas à formação da *psyché*, por isso uma terapêutica, para que assim seja possível realizar o seu melhor possível tanto em relação à vida privada como em relação à vida pública e, da mesma forma, em relação ao exercício de governo como também na função de governado.

Desprovido da filosofia, o discurso político enquanto expressão e utilização da retórica, cujo fim é persuadir a assembleia, e não corrigir e educá-la, torna-se prejudicial à comunidade política (*pólis*). Pois, se “a política é o conhecimento (*epistémé*) que cuida dos homens que vivem em comunidade”, como postula-se no diálogo *Político* (267d), somente a quem aprende a cuidar de si próprio pode propor-se ao cuidado da Cidade, exigindo-se como necessário uma complexa formação filosófica. Como propõe Vegetti (2010, p. 35) ao interpretar o diálogo *República*:

em que Aristóteles a frequentava, na forma da primeira tentativa para separar a contribuição socrática da contribuição platônica.” Em Aristóteles, *Metafísica*, 1078 b 27, lê-se: “Duas coisas devem com justiça ser deixadas a Sócrates: os argumentos indutivos e a definição universal.”

⁷ BRISSON, L. (2012, p. 14), ajuíza o seguinte: “O projeto das *Leis*, que são ao seu modo o primeiro grande tratado de filosofia política da tradição filosófica, mas também e sobretudo o primeiro grande tratado sistemático dessa tradição filosófica, que vincula indissociavelmente investigação política e legislativa, análise ética e antropológica e pesquisa sobre a natureza e o divino.”

Na *República*, a proposta terapêutica apresenta-se em forma de um argumento de tipo condicional. Se quiser finalmente construir uma cidade governada com vista à felicidade pública, por conseguinte, unida, harmoniosa e pacificada, então será preciso, em primeiro lugar, redistribuir as funções sociais em relação às capacidades dos membros da comunidade.

Vegetti corrobora ao tema quando assere ser a proposta terapêutica, argumento condicional ao governo que objetiva à felicidade pública. Agora, acrescenta-se, não é possível atingir e garantir a felicidade na *pólis* sem a harmonia interna da *psyché*, i., é, a harmonia deve primeiramente ser construída internamente, pois é ela que forma a ação, orienta as escolhas e capacita ao discernimento. O Estado ideal, portanto, resulta da melhor realização possível da *psyché* e isto conduz a precisa divisão social da comunidade política, conforme *A República*.

Neste sentido é possível compreender a crítica de Platão à democracia, porque o critério da maioria é insuficiente para bem julgar às questões públicas, pelo simples fato de não ser possível à multidão, ponderar com discernimento, encontrando-se vulnerável há muitos enganos, como permitir a condenação de Sócrates.

Em Platão, o único caminho para se evitar a injustiça e a intemperança e tantos outros males na vida cívica, “é a coalescência do poder político com a filosofia”, como asserido na *República* (473d), e assim reafirma-se também a passagem da *Carta VII*⁸ entre a atividade de governar e a filosofia.

Portanto, consoante aos argumentos apresentados à função da filosofia em antecipar-se a política ocorre em dois sentidos, primeiro, formar a *psyché* na virtude ou excelência (*areté*), direcionando-a ao conhecimento (a ciência) do Bem (*Agathón*).

Tem-se, assim, duas fundamentações: metafísica e ética, e ambas se encontram relacionadas a premente necessidade de transformar a *psyché* em si mesma, formando-se condições à sua melhor manifestação existencial, através, inevitavelmente, de uma terapêutica.

Em outras palavras a filosofia como terapia da *psyché* fundamenta-se primeiramente na metafísica, na cosmologia da *psyché* e na realidade ontoepistêmica do Bem, realidade que objetiva à formação ética e à vida política.

⁸ Cf. (326b): “[...] a espécie de homens não renunciará aos males antes que a espécie dos que filosofem correta e verdadeiramente chegue ao poder político, ou a espécie dos que tem soberania nas cidades, por alguma graça divina, filosofe realmente.” Sobre a edição aqui utilizada da *Carta VII*, o leitor encontra referência completa nas referências deste artigo. Contudo, cabe ressaltar que a edição utilizada é composta de erudita, embora breve, Introdução de Terence Irwin. O autor destaca, que há, de sua parte, suspeita sobre a autenticidade da *Carta VII*. Para Irwin, o provável autor seria o sobrinho e sucessor de Platão na Academia, Espeusipo. Contudo, assim como pode ser o caso pode também não o sê-lo, complementa Irwin. Opta-se claramente pela segunda possibilidade.

Conforme *A República* (444d-e), “a virtude, será, ao que parece, uma espécie de saúde, beleza e bem-estar da alma”. E, no mesmo diálogo, “a ideia do Bem é a mais elevada das ciências, e que para ela é que a justiça e as outras virtudes se tornam úteis e valiosas”. Pois, consoante a este diálogo, nada há em superioridade ao Bem⁹. Quanto a cosmologia da *psyché*, devido a sua ampla complexidade, sobretudo em relação aos argumentos do diálogo *Timeu*¹⁰, será necessário subtrair-se de tal análise, mas, sem detrimento aos objetivos propostos, não obstante, considera-se a seguinte assertiva do diálogo tardio *Timeu* (89e-90a):

Conforme já dissemos mais de uma vez, em nós alojam-se três espécies diferentes de alma, cada uma com seu movimento peculiar. Agora, podemos observar resumidamente que, se qualquer delas ficar ociosa e deixar de exercer os movimentos que lhe são próprios, forçosamente se tornará a mais fraca das três, vindo a fortalecer-se a que se exercitar. Por isso mesmo precisamos ter cuidado para que esses movimentos conservem entre si a devida proporção.

Este argumento é fundamental, porquanto, em grande medida, demonstra a coerência no estudo de Pierre Hadot quanto a sua interpretação do conceito de “exercícios espirituais”. Porém, nota-se que a passagem referendada, embora de maneira implícita, fortalece a necessidade de conhecer a estrutura interna da *psyché* para que assim seja possível a proporcionalidade devida, como adiante será demonstrado.

Ainda quanto a primordial relação entre filosofia e política e filosofia como terapia, infere-se o seguinte raciocínio.

Há uma questão que perpassa a filosofia enquanto terapêutica da *psyché* e à preparação à política que pode ser expressa no seguinte: A filosofia como terapia é somente ao filósofo, o administrador público ideal, conforme Platão, ou é também endereçada ao homem comum?

Crê-se que mediante a hermenêutica dos textos platônicos evidencia-se que a filosofia, e, portanto, o consequente exercício político conforme apresentado no projeto platônico expresso na teoria dos filósofos- reis ou dos reis-filósofos¹¹ não é a todos ou para qualquer um, mas, conforme a

⁹ Sobretudo conforme à passagem 517b-c.

¹⁰ Sobretudo a longa passagem entre 34a-42e, em que se expõe à relação entre a Alma do Mundo e as almas particulares. Entretanto, acrescenta-se a oportuna interpretação de Luc Brisson (2003, pp. 313-325): “Para Platão, a ‘alma é a própria natureza’ sendo o universo governado pela ‘melhor alma’ que é movimento em si, princípio automotor de todo o movimento [...] a alma anima todas as coisas; os corpos celestes são, pois, necessariamente animados por uma alma; a alma pode unir-se ao intelecto que é divino; os movimentos do intelecto são circulares; os movimentos dos astros são, portanto, circulares; logo divinos.”

¹¹ Consoante os argumentos de *A República*, fundamentalmente os que compõem os livros VI, VII e VIII.

singular tendência interna da *psyché* à filosofia¹². Logo, quem está direcionado ao governo mesmo sem o ter como desejo pessoal, porque filósofo, e isto também integra a *paideia* filosófica, deve ser necessariamente submetido a terapia, exatamente como Sócrates se propôs a realizar com Alcibíades, em diálogo homônimo¹³.

Porém, em certa medida a terapia da alma, em nível mais superficial, também pode ser direcionada e aplicada ao homem ou a mulher comum em cuja função dentro da *pólis*, e em cuja tendência interna não é necessariamente filosófica, ou seja, há certa dimensão educativa pública no projeto platônico de Estado (Constituição) e nas formas de governo que o conduzem.

Agora, aos filósofos, compreende-se a essencial função da filosofia como saber indispensável à política, saber este que, indubitavelmente, é também saber de si.

Observa-se a seguinte asserção do *Político* (305e), na busca continuada pela definição de política: “[...] àquela que dirige a todas, que tem o cuidado das leis e dos assuntos referentes à *pólis*, e que une todas as coisas em tecido perfeito, apenas lhe faremos justiça escolhendo um nome bastante amplo para a universalidade de sua função e chamando-a política.”

Do que resulta que a própria abrangência da política em sua responsabilidade ao tecer caminhos que se tornem direcionados à justiça, ao bom, à felicidade, exige igualmente uma *psyché* (bem) formada para abranger a esta universalidade. Assim mais uma vez justifica-se a necessidade, como inferido na *República*, de contemplar-se ao Bem mesmo à custo de grandes esforços sobre si mesmo.

É nesta assunção, pois, do filósofo ao Bem, como resultado de longa terapia aplicada sobre si, que as condições ao governo da *pólis* se desvelam¹⁴.

Alguns aspectos cruciais da filosofia antiga – contribuições de Pierre Hadot

A perspectiva de considerar a filosofia como uma terapia da alma pressupõe um ponto determinante sobre o filosofar na Antiguidade como sobre a função do filósofo, no interior da civilização grega e romana¹⁵. O

¹² Como se observa em *A República* (486a): “é preciso ainda examinar o seguinte, se se quiser distinguir uma natureza filosófica da que o não é. [...] Que não tenha, sem que tu o saibas, qualquer baixeza; porquanto a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e do humano”. Nota-se, como mencionado no texto a fundamentação metafísica e a direcionalidade à formação ética.

¹³ A questão será trabalhada na última seção deste artigo.

¹⁴ Sentido este que se revela, mesmo implicitamente, na asserção de Platão na parte inicial da *Carta VII*, como será demonstrado na seção final deste estudo.

¹⁵ O conceito de civilização corresponde a certo local geográfico que é composto de cidades, aldeias, relações comerciais, navegação, arte, escrita (mesmo simbólica como a

tema não é somente peculiar à Platão, mas perpassa o conjunto da filosofia antiga, sobretudo a partir do novo paradigma socrático, estendendo-se assim à Antiguidade Tardia¹⁶.

A seguinte ponderação de Pierre Hadot (2004, p. 384-85) orienta à metodologia e às formulações apresentadas sobre a filosofia de Platão correlato ao tema desenvolvido¹⁷.

Para compreender as obras filosóficas da Antiguidade, será necessário dar conta das condições peculiares da vida filosófica naquela época, revelar aí a intenção profunda do filósofo, que é não desenvolver um discurso que teria um fim em si mesmo, mas agir sobre as almas. De fato, toda asserção deverá ser compreendida na perspectiva do efeito que ela visa produzir na alma do ouvinte ou do leitor. Trata-se por vezes de converter, consolar, curar ou exortar, mas trata-se sempre e principalmente, não de comunicar um saber acabado, mas de *formar*, isto é, de ensinar um saber-fazer, de desenvolver um *habitus*, uma capacidade nova de julgar e de criticar, e de *transformar*, isto é, de mudar a maneira de viver e de ver o mundo. Não causará espanto, então encontrar em Platão, em Aristóteles, ou em Plotino aporias nas quais o pensamento pareça encerrar-se, retomadas e repetições, incoerências aparentes, caso se recorde que são destinadas não a comunicar um saber, mas a formar e a exercitar¹⁸.

Adicionando-se a interpretação de Hadot à filosofia de Platão, crê-se encontrar forte justificativa teórica de que há um plano platônico objetivando formar a *psyché*, mediante, a tríade condicional que assim irão condicioná-la a melhor realização possível de ser mesma.

Da mesma forma, consoante este viés interpretativo, o cuidado, o conhecimento e o domínio de si, poderiam incluir-se ao que o autor (2009, p. 137) denomina de “exercícios espirituais”, que se constituem como:

egípcia), agricultura, domesticação animal, etc. Sobre o tema consultar a obra magistral do historiador francês Fernand Braudel, *Memórias do Mediterrâneo*, 2001, p. 33-54. Outra obra igualmente significativa é de Norbert Elias, *O Processo Civilizador*, 1994, p. 23, afirma o autor: “O conceito de ‘civilização’ refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, as ideias religiosas e aos costumes. Pode-se referir ao tipo de habitações ou a maneira como homens e mulheres vivem juntos, a forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma ‘civilizada’ ou ‘incivilizada’. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo a que se pode descrever como civilização.”

¹⁶ Pode-se considerar o fim da Antiguidade Tardia coincidente com o fato de o imperador romano Justiniano (em 529 d. C), proibir o funcionamento das escolas de filosofia, bem como o seu ensino por filósofos pagãos. O chamado paradigma socrático, usando a terminologia de Kuhn, refere-se a Sócrates tornando a *psyché* o núcleo e o fim da filosofia.

¹⁷ Entrementes, é preciso fazer a ressalva, Hadot não se ocupa em profundidade com a filosofia de Platão, embora apresente precisas e lúcidas referências.

¹⁸ Destaques seguem o original da edição citada.

“Prática voluntária, pessoal destinada a operar uma transformação do indivíduo, uma transformação de si [...] Os exercícios espirituais se realizam no discurso interior que orientam a nossa ação¹⁹”.

Por isso infere-se que o objetivo dos “exercícios espirituais” corresponde, em grande medida, ao que Platão pretende em sua filosofia, i., é, *formar e transformar a psyché* através uma terapia em sua tríade característica, ademais e em maior abrangência do que aqui é exposto, considera-se que o uso dos mitos, a filosofia como saber e exercício que prepara à morte, a função de *eros* e sua identificação ao filósofo, como a própria forma dialógica no desenvolvimento da dialética, compõem o conjunto platônico para alcançar a este fim.²⁰

Neste propósito o discurso deve agir sobre as almas, ao “interior”, como sugere Hadot, em justa correspondência conforme o proposto no diálogo *Górgias* (504d-e):

É que o orador honesto e competente deverá dirigir seus discursos à alma dos homens, sempre que lhes falar, e todos os seus atos [...] deverá pensar sempre no modo de fazer nascer a justiça na alma de seus concidadãos e de banir a injustiça, de implantar nela a temperança (*σωφροσύνη*) e de afastar a intemperança (*ἀκολασία*).

A dimensão discursiva da filosofia²¹, ou seja, a utilização do *lógos* pela filosofia dialética²², revela-se como contributivo à formação da conduta moral, pois a finalidade do discurso está direcionada à interioridade do agente²³. Por isso, como afirma Szlezák²⁴, Cálicles nada entendeu sobre as ponderações de Sócrates.

¹⁹ Raciocínio semelhante é encontrado em Foucault (2006, p. 243), no seguinte: “[...] a ideia de uma conversão, por exemplo, como unicamente capaz de dar acesso à verdade, é encontrada em toda a filosofia antiga. Não podemos ter acesso à verdade se não mudarmos nosso modo de ser.” Assim a conversão na qual fala Foucault, é a transformação da *psyché* mediante uma nova formação que lhe crie possibilidades de novas crenças e de um novo *ethos*, cuja força motriz encontram-se na tríade terapêutica aqui apresentada.

²⁰ O mito de Er, *República*, livro X, por exemplo, assim como o mito na parte final do *Górgias*, evidenciam o objetivo de formar e transformar as individualidades, acrescentando-lhes crenças favoráveis a criação de novas perspectivas e de novas condutas quanto a maneira de ser e de proceder, considerando-se tanto aspectos éticos e epistêmicos como ontológicos e sociais.

²¹ Quanto a relação entre discurso e ética no diálogo *Górgias*, consultar o artigo: ROCHA, G. Do dizer à ação: filosofia como discurso que prepara à ética. pp. 180-199. In: *Revista Ética e Filosofia Política*, Juiz de Fora, v. 2, nº XIX, 2016. Disponível em <http://www.ufjf.br/eticaefilosofia/edicoes/edicao-atual/>. Acesso em 25 de março de 2017.

²² Para Szlezák (2009, p. 220): “A dialética como teoria concreta da fundação da ética numa antropologia e numa metafísica ‘existe’ na época da composição do *Górgias*. Dela Cálicles ‘nada entendeu’ até o fim.”

²³ Também em Rogue, encontra-se uma aproximação com o trabalho dialógico de Sócrates a propor a todo instante a união entre o *lóγος* e a ética e, portanto, uma crítica a sofística por esta desconsiderar esta relação necessária. Assere o autor (2005, p. 19): “No

O *télos* do discurso é a formação e a transformação da *psyché* e não o poder como capacidade de fazer o que se apraz, na satisfação do gozo próprio. Além disso, e não menos importante, está sendo apresentado um *modo de vida* que, claramente, destoava do senso comum no qual a elite cultural e política grega comungava²⁵.

Conceito fundamental em Hadot, a *filosofia como modo de vida* é elemento comum e primordial característico à filosofia na Antiguidade. Embora houvessem diferentes escolas filosóficas no período histórico-filosófico que convencionou-se chamar de filosofia antiga, cada qual com suas particularidades, o *modo de vida* significaria, consoante Hadot (2004, p. 249): “A eleição de uma vida filosófica em oposição a uma vida não filosófica.”

Pondera o autor (2004, p. 257) que “na escola platônica o diálogo seria parte integrante do modo de vida filosófico”. E qual o objetivo, poder-se-ia inquirir, do modo de vida filosófico em Platão? Ser filósofo.

Embora a resposta parece inicialmente pueril, ser filósofo é atingir a excelência da *psyché*, pois não há modo de vida superior à filosofia. A política é atividade meio se a considerarmos não como *télos* existencial, mas somente como consequência da preparação a que se foi submetido na *paideia* filosófica.

A política é fundamental a *pólis* e a filosofia é fundamental a *psyché*. Somente a quem a isto compreendenda poderá exercer a política, porquanto, fez-se filósofo. Neste sentido a tradição que postulava primeiramente à educação de si próprio e a atenção e desenvolvimento de virtudes fundamentais²⁶ para “ir-se à política”²⁷, inicia-se com Platão, estendendo-se até a ruptura apresentada por Maquiavel entre a política e a ética na aurora da modernidade.

fundamento do procedimento do Sócrates dos primeiros diálogos há, esta constatação da neutralidade inaceitável do *logos* [...] A filosofia advém pelo escândalo da neutralidade da linguagem, ao dar a si mesma como ideal uma linguagem em si mesma normativa, que realiza novamente a união perdida do ético e do discurso.” Em considerando todas as possíveis diferenças, entre o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão, esta, com certeza, não é uma destas. Consultar a nota 4 deste trabalho.

²⁴ Conforme a nota 11.

²⁵ Refere-se à satisfação de si próprio mediante o acúmulo de bens materiais em geral e, também, a crença considerada falsa por Platão de considerar, necessariamente, a equivalência entre o bom e o agradável, bem como não distinguir os prazeres, tornando sempre os de relação ao corpo como superiores, em detrimento dos prazeres da *psyché*. Argumento em consonância a *Apologia de Sócrates*, *Górgias*, *República* e *Filebo*.

²⁶ Conforme asseire JAEGER, W. (2003, p. 1372): “Na realidade, fora precisamente este problema da *arete*, e não outra ideia qualquer, a raiz de onde brotara a ideia platônica de fazer do conhecimento filosófico do uno no múltiplo a cultura dos governantes e o fundamento do Estado. Neste ponto capital, o pensamento de Platão mantém-se inabalável desde a primeira à última das suas obras.”

²⁷ Conforme será tratado a seguir na análise da *Carta VII*.

Assim, ao considerar-se o cuidado, o conhecimento e o domínio de si como exercícios espirituais que em conjunto formam a filosofia como um modo de vida, construída e somente assim, a partir de uma terapia da *psyché*, crê-se construir novo caminho investigativo à obra platônica, bem como, ir adiante as proposições de Hadot em relação a filosofia de Platão.

Cuidado, conhecimento e domínio de si nos Diálogos

O tríplice aspecto que comporia a filosofia como terapia da *psyché* em Platão, tem como clara à intenção de *formar e transformar* a *psyché*, integrando-se assim na própria finalidade da filosofia e do filosofar na Antiguidade.

Como pretende-se demonstrar nesta seção, esta tríade manifesta uma ética ou uma “psicologia moral” que, como afirmado, fundamenta-se em uma antropologia e em uma cosmologia, que deduz a humanidade como partícipe do universo inteligente.

A razoabilidade do argumento platônico é a seguinte, se há no universo o operar de uma razão inteligente, justa e boa, a *psyché* deve ser capaz, em sua humana perfectibilidade de assemelhar-se lhe. Assim não há dissociação entre uma antropologia da *psyché* humana e a cosmologia platônica. Corrobora Reale (2004, p. 91): “A conquista do conceito do suprassensível deu novo sentido à socrática *psyché* e ao socrático ‘cuidado da alma’; deu outro sentido ao homem e aos seus destinos, outro sentido à divindade, ao cosmo e à verdade.” Portanto, é imensa a abrangência da terapêutica platônica da *psyché*, e aqui trataremos somente de uma parcela, conforme os objetivos já apresentados.

Agora, e este ponto é importante, além dos acréscimos de Platão à *psyché* socrática, o filósofo ateniense não ignora a relevância do mundo sensível para o desenvolvimento da *psyché* e da comunidade humana. Fato este, por muito subtraído nas interpretações de Platão.

Crê-se que a justificativa se evidencia na “Alegoria da Caverna”²⁸, quando o prisioneiro liberto, o filósofo, *retorna* ao interior da Caverna. Este retorno é crucial ao entendimento do platonismo, pois denota o empenho de Platão para transformar o mundo sensível de acordo a um modelo (cósmico) ideal. Porém, não basta contemplar (*theoría*) o modelo perfeito, o Bem (*Agathón*) e as Ideias (*Ideai*), sem, no entanto, haver o esforço na aplicabilidade deste modelo à realidade inferior, para então, modifica-la.

Por isso é atributo da *paideía* (cf. *A República*, 518e) orientar o direcionamento do olhar. Quando submetida (a alma) às fortes influências dos objetos sensíveis, não se torna possível alterar crenças e valores²⁹, é

²⁸ Consultar livro VII, *A República*, 514a-518a.

²⁹ Como pondera Grube (1987, p. 270): “Antes mesmo do *Eutífron*, se estabelece definitivamente a realidade absoluta e imutável dos valores eternos, não submetidos a nenhuma vontade pessoal.

necessário valer-se da dialética, do Bem ao sensível, em sua característica descendente, e da multiplicidade sensível ao Bem, em aspecto ascendente³⁰.

Como pondera Gazolla (2004, p. 684): “O dialético é um homem ‘convertido’, tem *phrónesis*³¹ porque sabe sobre o próprio conhecer, sabe que deve retornar ao sensível, à vida prática, com o saber dos fundamentos.” Por conseguinte, o filósofo é aquele que conduz e prepara ao bem viver, e no próprio exercício espiritual de conhecimento e cuidado de si torna-se apto, como asserido na seção anterior, de cuidar da comunidade e, portanto, tornar efetiva as elevadas prescrições da atividade política, sem nunca perder de vista a idealidade inteligível.

Neste sentido a dialética é um saber de si, e assim está relacionada com a *psyché* em sua própria faculdade de conhecer (*énnoia*) e raciocinar (*diánoia*), incluída a noção de razão argumentativa. Logo, torna-se imprescindível algumas notas sobre o conceito de *psyché* em Platão.

No livro X do diálogo *Leis* (891a-e; segs.), a última obra de Platão³², consta uma crítica à tradição que tentou fazer da natureza, o princípio de todas as coisas mediante os elementos físicos-naturais de terra, fogo, água e ar. Platão argumenta que a *psyché* é anterior a estes elementos³³. No mesmo diálogo, livro V (726 a), consta o seguinte:

³⁰ Como ajuíza BRUN (1994, p. 145,46): “[...] A dialética ascendente (*συναγωγή*) vai, portanto do múltiplo ao uno, de modo a descobrir o princípio de cada coisa, e depois o princípio dos princípios; ela que Sócrates utiliza nos diálogos morais. [...] A dialética descendente (*διαίρεσις*) que procura desenvolver, através do poder da razão, as diferentes consequências desse princípio não hipotético sobre o qual repousa e reconstruir deste modo a séries das ideias sem recorrer à experiência [...] A dialética descendente é aquela que podemos encontrar aplicada na *República* e no *Timeu*.”

³¹ Em Platão, o termo grego *phrónesis* corresponde à “pensamento puro”, como no diálogo *Fédon*, 68b, 79d.

³² Argumenta BRISSON, L. (2012, p. 22-23): “O próprio conteúdo das *Leis* parece oferecer uma prova, desta vez direta, do caráter ‘tardio’ de sua redação. Mas essa prova é uma faca de dois gumes. Por um lado, como nosso argumento demonstrará, as *Leis* parecem em vários momentos tirar proveito de argumentos e lições dos outros diálogos platônicos, propondo desenvolvimentos que possuem o aspecto de sínteses, de anotações ou de resumos. Por outro lado, como acabamos de indicar, o próprio conteúdo do diálogo clama em favor de uma redação longa e complexa. Com efeito, as *Leis* são o diálogo mais longo escrito por Platão, e a amplitude do material que se encontra nele torna improvável, se não impossível, que o filósofo tenha se dedicado a ele apenas no anoitecer de sua existência.”

³³ Também concorde ao livro XII, que finaliza o diálogo *Leis*: (967 e- 968 a). Infere o Ateniense: “Não é possível, em absoluto, que algum homem mortal revele sincero respeito aos deuses, se não estiver impregnado das verdades que enunciamos, isto é, que a alma é a mais antiga do que tudo o que participa da geração, é imortal e comanda todos os corpos, e também, conforme já nos manifestamos inúmeras vezes, que nos astros há uma inteligência diretora dos seres; se não houver adquirido os conhecimentos necessários e percebido a afinidade que eles tem sua razão de ser. Quem não souber opulentar com esses princípios as virtudes civis, de maravilha chegará a ser dirigente da cidade à altura de seu cargo, senão apenas ajudante de outras pessoas naquelas condições.” Como proposto, Platão adota o princípio antropológico de Sócrates ao inferir à essência do homem como *ψυχή*, e, evidentemente a amplia mediante o princípio de realidade do mundo inteligível e de toda

[...] Porque de todos os bens é a alma o mais divino (*ψυχὴ θεϊότατον*) e o que mais intimamente no pertence. É duplo tudo o que faz parte do homem: há uma porção superior e melhor [...] e outro inferior e menos boa [...] é preciso dar preferência à que comanda, não à que obedece.

Diminuída à questão da “tripartição”³⁴, Platão ainda se mostra em conformidade com *A República*³⁵ sobre a existência de duas faculdades essencialmente opostas, a que deseja (*epithumía*) e a que pensa (*phrónesis*) ou é capaz de raciocínio (*logistikón*), i., é, de encadeamento lógico entre ideias, conceitos e argumentos.

Platão persevera na dicotomia da *psyché*, pois, entre as duas faculdades ou funções que se apresentam como essencialmente opostas, há entre estas o *thymós*, que variavelmente oscila conforme a predominância dada ou ao pensamento ou a faculdade desiderativa. E como anteriormente referendado no *Timeu* (89e-90a), a função que prevalece é a exercitada, portanto, àquela em que é dada a preferência.

Não obstante, é importante considerar que não há exclusão das funções internas da *psyché*, mas, o controle que proporciona o indispensável equilíbrio. E esta harmonia interna só é possibilitada na instrução e educação corretas, o que irá derivar na condução integrada entre racionalidade e emoção, ou seja, entre a *phrónesis* e o *thymós*³⁶.

construção cosmológica a partir desta realidade primeira. A crítica platônica, portanto, refere-se à toda construção filosófica anterior à Sócrates, consoante a exclusão da *ψυχὴ* como elemento fundacional de todas as coisas que compõem o universo. Assere o Ateniense (*Leis*, 892d): “Acautelemo-nos ao máximo contra certo tipo de argumento capcioso.” E prossegue (892c): “Será muito mais certo dizer que a alma, por haver nascido primeiro, é o que, mais do que tudo, existe por natureza.

³⁴ ANNAS, J. (1999, p. 118), faz uso em língua inglesa do termo “*parts*”, (utilizado entre parênteses) indicando que a *psyché* em Platão deve ser considerada em sua unidade, havendo nesta, todavia, três “partes” a compô-la: “*rational, spirited, and desiring*”. Nota-se que o termo “*spirited*” pode ser traduzido por espirituoso, i., é, quem varia seu comportamento conforme a frequente oscilação do temperamento, por exemplo quando se afirma: - “Ele (a), é temperamental. GRUBE (1987, p. 209, nota 16) dá preferência por traduzir *θυμός* por sentimentos “*feelings*”.

³⁵ Conforme *República*, 439 d: “Não é, portanto, sem razão que consideraremos que são dois elementos, distintos um do outro, chamando àquele pelo qual ela raciocina, o elemento racional da alma (*λογιστικόν*), e aquele pelo qual ama, tem fome e sede e esvoaça em volta de outros desejos, o elemento irracional (*θυμοῦ*) e da concupiscência (*ἐπιθυμητικόν*), companheiro de certas satisfações e apetites.”

³⁶ Conforme se apreende de *A República*, 442a-b. Clara semelhança também com o *Timeu*, 90b-c: “Quando alguém se abandona aos apetites e ambições, e só cuida de satisfazê-los, todos os seus pensamentos se tornam excessivamente mortais, nada faltando para que ele também fique, tanto quanto possível, de todo em todo mortal, pois outra coisa não fez na vida senão alimentar sua mortalidade. Mas quem só se dedicou ao amor da sabedoria e ao verdadeiro conhecimento e exercitou de preferência essa porção de si mesmo, por força terá de formular pensamentos imortais e divinos, e, se tiver de alcançar a verdade, é certeza vir a

Assim é correto quando Annas (1999, p. 120) asseve sobre a existência de “uma psicologia moral atribuída a Platão”. Contudo, considera-se o conceito de exercícios espirituais mais abrangente e de maior equivalência à formação e transformação da *psyché* como a propõe Platão, porquanto não é somente da moral individual de que se trata, mas de profunda mudança espiritual, i. é., transformações que correspondam de maneira integral a unidade da *psyché*, embora, tendo-se sempre em conta às peculiaridades de cada faculdade ou função interna.

Quando no diálogo *Alcibiades Primeiro*, Sócrates pergunta para Alcibiades (127e): “Que significa a expressão cuidar de si mesmo?” E em sequência acrescenta, (128 a): “Quando é que o homem cuida de si mesmo?”

O conceito de cuidado (*epimeléia*) expressa o novo fundamento antropológico da ética socrática, i. é., a *psyché*, sendo esta o que o homem possui de maior valor, e assim a hierarquia de bens e valores devem necessariamente corresponder primeiramente a *psyché*, depois ao corpo e, em último, aos bens materiais.

Retomando-se a “questão socrática” em referência ao *Alcibiades Primeiro*, sendo Sócrates o personagem pelo qual fala Platão, ou havendo uma filosofia socrática particular, da qual Platão faz uso em seus diálogos, em ambos caminhos é evidente a preocupação com uma formação específica que habilite ao *bíos* político.

No diálogo homônimo, Alcibiades deseja o poder político e a glória de grandes feitos, mas ignora que deve antes cuidar de sua própria *psyché*, e isto significa colocar-se em exame, i. é., Alcibiades precisa conhecer a si mesmo³⁷.

A proposição “conhece-te a si mesmo” é uma sentença délfica, cuja inscrição encontrava-se no pórtico de entrada do templo de Apolo, na cidade portuária de Delfos. Sócrates aderira a si próprio tal princípio, fazendo-o um de seus pilares de sua filosofia.

Ao explicar no diálogo *Alcibiades Primeiro* (133b) este preceito, Sócrates ajuíza que para conhecer a *psyché*, i. é., a si mesmo, deve-se olhar

participar da imortalidade, dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude; e como ele cuida permanentemente da parte divina e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz. Em tudo, só há um meio certo de cuidar seja do que for: conceder a cada coisa a alimentação e os movimentos adequados.”

³⁷ No diálogo *Alcibiades Primeiro* (130 e), “Sócrates” infere: “[...] quando conversamos a sós, eu e tu, e trocamos ideias, são duas almas que conversam [...] quando Sócrates conversa com Alcibiades, [...] não é a teu rosto, [...] que ele se dirige, mas ao Alcibiades real, que é, antes de tudo, alma.” Sócrates separa o que Alcibiades parece ser: um homem belo, daquilo que Alcibiades realmente é: sua alma. A alma de Alcibiades encanta filosoficamente a Sócrates, e é a esta, que Sócrates pretende esclarecer e educar. É para esta que Sócrates pretende ensinar que é preciso dela cuidar, conhecendo-se, para que esta, torne-se senhora de si mesma.

para a sua virtude específica: o pensamento, pois esta é a faculdade que permite o vínculo entre o divino e o homem³⁸.

O pensamento é objeto de estudo na filosofia platônica³⁹. Tornar a alma inteligente e capaz de “pensamento puro”, colocando-a em vínculo com o inteligível na contemplação do Bem, é somente possível na tríade do cuidado, conhecimento e de domínio de si.

É importante compreender que a terapêutica da *psyché* não se restringe somente ao melhoramento do indivíduo, reafirma-se, portanto, a dimensão política desta proposta filosófica, pois o indivíduo deve contribuir com a *pólis*, desempenhar o melhor possível a função que lhe compete. Em suma, não há boa vida individual sem participação e contribuição no espaço público da comunidade política.

E é exatamente este, o liame que aproxima não apenas o inteligível ao mundo corpóreo, mas também demonstra a unidade do *corpus platonicum* em relação ao tema: formação do indivíduo e formação do melhor Estado (*Politeía*), sendo a melhor forma de governo ou regime político o consequente nesta relação.

Neste propósito é possível perceber e considerar fortemente plausível a aproximação entre as seguintes sentenças do *Alcibíades Primeiro* (133d): “Quem não se conhece não pode saber o que lhe faz bem ou mal, nem a si, nem aos outros e nem a cidade”. Que logo é complementada (133e): “Quem ignora as coisas que lhe dizem respeito, não há de conhecer, também, as dos outros [...] E se não conhece as dos outros, não conhecerá também as da cidade”, com a proposição seguinte da *Carta VII* (324 c): “Quando eu era jovem, senti o mesmo que muitos: pensei, logo me tornasse senhor (*κύριος*) de mim mesmo, ir direto à política.”

É possível inferir com convicção, ser Platão conhecedor de um processo filosófico-educativo que todos os que quisessem ir à política deveriam ser submetidos. Portanto, não bastava somente o querer ou contar

³⁸ No texto do *Alcibíades Primeiro*, tem-se a palavra *σοφία* e não *φρόνησις* como seu equivalente de sabedoria, como é o caso no texto grego de *A República* (586 a-b). No *Alcibíades Prim.*, (133c) a palavra *φρόνησιν* é traduzida, na edição aqui utilizada, como “inteligência”. O que também parece ser o caso, nesta equivalência de significado ao encontrado no diálogo *Fédon* (79 d.). Na tradução apresentada por Gazolla do termo *phrónesis*, em artigo citado neste trabalho, a pesquisadora traduz por “pensamento puro”, assim infere-se que aquele que é capaz de “pensamento puro” detém a sabedoria “*sophía*”. No último diálogo de Platão, *Leis*, 961d, encontra-se o seguinte: “A inteligência que, ao lado de outras faculdades, reside na alma [...] a inteligência, associada aos belos sentidos e formando com eles uma unidade, é o que, com todo o direito, poderíamos denominar a salvação (*σωτηρία*) dos seres vivos. É importante salientar o seguinte, o termo grego para inteligência no *Alcibíades Prim.*, é *φρόνησιν* enquanto no diálogo *Leis* é *voûs* do que considera-se como plausível traduzir por pensamento inteligente. Neste sentido os termos se equivalem, porquanto inteligência (filosófica) já indica o bom uso da faculdade de pensar.

³⁹ Como já se encontra no *Alcibíades Primeiro*, 133c, “o pensamento e a reflexão comunicam ao que lhe é superior”.

com condições sociais favoráveis ao poder político, mas submeter-se a uma formação que efetivamente preparasse ao cuidado dos outros.

Nota-se a clara hierarquia exposta no *Alcibiades Prim.*, conhecer o que pertence a si mesmo para conhecer o que diz respeito aos outros para então conhecer o que é causa de bem para a *pólis*. Também é possível considerar o caráter ascensional da tríade terapêutica: o aprender a cuidar de si mesmo, o conhecer a si mesmo, e ser senhor de si mesmo, completado o processo, ir à política⁴⁰.

Também de acordo com a *Carta VII* (331d), Platão enfatiza à educação de si centrada no autodomínio: “Viver cada dia de modo a que fosse senhor de si mesmo (*ἐγκρατῆς αὐτὸς αὐτοῦ*), o mais possível⁴¹”. Evidencia-se a condição de exercício espiritual voltado a interioridade da *psyché*, assim, como a exortação ao cuidado e ao conhecimento de si.

No livro IV de *A República* (430 e – 431 a-b), encontra-se promissor argumento sobre “ser senhor de si”

[...] esta expressão parece-me significar que na alma do homem há como que uma parte melhor e outra pior; quando a melhor natureza domina a pior, chama-se a isso ‘ser senhor de si’ – o que é um elogio, sem dúvida; porém, quando devido a uma má educação ou companhia, a parte melhor, sendo mais pequena, é dominada pela superabundância da pior, a tal expressão censura o fato como coisa vergonhosa, e chama ao homem que se encontra nessa situação escravo de si mesmo e libertino [...] Olha então para a nossa nova cidade, e descobrirás nela a presença de uma destas condições. Dirás que é com justiça que ela é proclamada senhora de si, se realmente se deve denominar temperante e senhor de si tudo aquilo cuja parte melhor governa a pior [...] se, por conseguinte, se deve classificar alguma cidade como senhora dos seus prazeres e desejos e de si mesma, é esta que assim se deve denominar.

Em consonância a extensa análise da *psyché* humana como encontramos n’*A República*, o senhorio sobre si mesmo corresponde ao domínio da melhor função da *psyché* sobre a que lhe é inferior, embora, como já asserido, não é por ser inferior que não tenha forte influência na interioridade da própria *psyché*, ao contrário, é justamente por isso que se deve pô-la sob domínio.

Agora, e isto é muito importante à compreensão sugerida neste trabalho, o domínio sobre si mesmo não funciona como simples equivalente da razão, porque não é o bom uso da inteligência e da habilidade em raciocinar e argumentar que equivale ao domínio de si. Do que se segue que

⁴⁰ O que Platão aspira e propõe é que somente a *psyché*, enquanto senhora de si mesma, venha a assumir as responsabilidades e os deveres da política, não é, portanto, de causar estranhamento que a democracia não poderá assegurar tais princípios que fundamentam o exercício do melhor regime de governo.

⁴¹ No contexto da referida *Carta VII*, Platão está aconselhando seus amigos siracusanos.

é imprescindível considerar a formação triádica da filosofia como terapêutica da alma, do contrário, os debatedores de Sócrates, por exemplo, Cálicles no diálogo *Górgias*, seria perfeitamente capaz de ter domínio sobre si mesmo.

Assim, e isso reforça a proposição de filosofia como modo de vida, o ser senhor de si mesmo implica um conjunto, portanto, formativo e transformador da *psyché* humana, não é, pois, somente intelectual, nem somente moral, mas são ambos, e acrescidos de toda uma cosmologia que inverte a hierarquia de bens e de valores que devem constituir-se na interioridade da *psyché* resultando assim em novo *bíos politiké*.

Embora aproximando-se do término deste estudo, não obstante é ainda cabível o seguinte questionamento: Mas por que Platão é tão preocupado em transformar e apresentar uma nova formação à *psyché* humana?

Responde-se a este questionamento a partir de dois problemas, internos a *psyché*, e que justificam em grande medida a filosofia como terapia da alma: o amor próprio excessivo e a *epithumía*.

Quanto ao primeiro, faz-se referência ao diálogo *Leis*, 731e, no seguinte:

Para a maioria dos homens, o maior defeito da alma é natural (*φύσει*) para todo mundo, o amor próprio excessivo (*φίλος αὐτῷ πᾶς ἄνθρωπος*) é causa de inúmeros males. Quem ama é cego para o objeto amado, passando, por isso, a julgar mal o justo, o bom e o belo, por imaginar que sempre deve antepor seu interesse à verdade.

Platão, de maneira magistral e originária, atenta quanto a tendência humana ao personalismo, ou seja, ao culto da própria personalidade que, condiciona o indivíduo a pensar e agir somente conforme o seu interesse pessoal.

Este ponto é relevante, pois também esclarece que os exercícios espirituais de cuidado, conhecimento e domínio de si, de forma alguma objetiva apenas ao desenvolvimento pessoal e exclusivista, ao contrário, o *télos* que tais exercícios se direcionam, como asserido, é claramente a vida política com a melhor contribuição possível à *pólis* e a *politeía*.

Aquele que tudo quer para si e, portanto, age somente almejando a sua própria satisfação jamais poderá governar e, se o fazê-lo, tornar-se-á um tirano⁴². O tirano é importante figura, pois que fornece forte evidência

⁴² No *Alcibiades Primeiro*, 135b, Sócrates exorta: “Sendo assim, meu precioso Alcibiades, não é a tirania o desejável, nem para ti, nem para a cidade, se almejas ser felizes, porém a virtude”. Também no *Alcibiades Segundo*, 141d-142d, encontra-se a mesma restrição a tirania. A questão da tirania também envolve o problema da justiça. Jamais o tirano poderá ser justo, conforme é possível apreender do livro I de *A República*, 347e, quando Sócrates ajuíza: “Portanto, de modo algum concordo com Trasímaco, em que a justiça seja a

quanto à necessidade da filosofia como saber e exercício terapêutico à *psyché*. Assim, o tirano é quem é escravo de si, i é., de seus desejos e apetites, o que acaba por servir como ponto de ligação ao outro problema citado a encontrar-se presente na *psyché* humana, a *epithumía*.

Em suma, quem se permite dominar pela função inferior da *psyché* possuindo excessivo amor próprio, em que o tirano representa caso exemplar, serve também como exemplo da antítese do filósofo, o que procurou “ser a cada dia senhor de si mesmo”, como referendado na *Carta VII* que, a propósito, encontra forte consonância a seguinte asserção do livro I de *A República*, 347c: “Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós, se não quisermos governar a nós mesmos”.

De um texto ao outro é evidenciado o princípio de domínio ou de governo sobre si. E qual é a pior parte que deve ser governada, e que irá governar se não lhe opormos o controle? Como é demonstrado no decorrer do próprio diálogo *A República*, trata-se da função inferior da *psyché*, a *epithumía*. Contudo, observa-se a ponderação seguinte exposta nas *Leis*, 870a⁴³:

A mais grave é a concupiscência⁴⁴ (*ἐπιθυμία*) que se apodera de uma alma embrutecida pelos desejos. Na maioria dos homens é o que se observa com o que entretém a paixão mais frequente e mais forte, a saber: o poder da riqueza para engendrar uma infinidade de desejos insaciáveis e sem limites, ou seja isso fruto do pendor inato ou de educação viciosa. A causa dessa educação está no apreço imerecido de que tanto entre os helenos como entre os bárbaros goza a riqueza, pois todos lhe assinalam o primeiro lugar entre os bens, quando só lhe cabe o terceiro, com o que corrompem tanto a eles mesmos como a seus descendentes. Nada mais belo e melhor do que dizer a verdade em toda a parte, isto é, que a riqueza foi feita para o corpo, e o corpo para a alma [...]

Em consonância com *A República*, depreende-se o prejuízo causado à *psyché* quando dominada pela concupiscência, pois neste caso a alma que assim procede será escrava de si mesma, porquanto todos os desejos

conveniência do mais forte”. No mesmo diálogo, Platão apresenta a tirania como regime político que surge da democracia. Consultar, *A República*, livro VIII, 563e-564a.

⁴³ Como anteriormente referendado, argumento semelhante é encontrado no diálogo *República* (442a-b): “E estas duas partes, assim criadas, instruídas e educadas de verdade no que lhes respeita, dominarão o elemento concupiscível (que, em cada pessoa, constitui a maior parte da alma e é, por natureza, a mais insaciável de riquezas) e hão de vigiá-lo, com receio que ele, enchendo-se dos chamados prazeres físicos, se torne grande e forte, e não execute a sua tarefa, mas tente escravizar e dominar uma parte que não compete à sua classe e subverta toda a vida do conjunto.”

⁴⁴ Ou seja, cobiça, sensualidade, luxúria. Na edição de Cambridge, 1967-68, o termo de tradução é “*lust*”, que ao português corresponde a luxúria, lascívia, desejo sexual, concupiscência.

encontrar-se-ão submetidos a saciar-se no gozo físico e na procura de meios para aumentá-los, i., é, a incessante procura pelo acúmulo de riquezas materiais.

Para Platão não é admissível tamanha inversão na hierarquia dos bens, e é preciso agir mediante à correta educação, para assim, formar um novo *ethos*⁴⁵ que se coadune com as virtudes (*aretai*) individuais e pública (políticas), refreando o natural pendor⁴⁶ à sensualidade e à luxúria.

Como propõe Lima Vaz (2002, p. 42), “assim como o *ethos* (costume) tem sua duração no tempo assegurada pela *tradição*, assim o *ethos* (*hexis* ou hábito) torna-se, no indivíduo, forma permanente de seu agir pela *educação*”. A partir desta inferência, é possível considerar que Platão propõe abranger em sua filosofia tanto o *ethos* como costume formando uma nova tradição, como alcançar o agir individual mediante à formação de novos hábitos (*hexai*).

Assim os exercícios espirituais de cuidado, conhecimento e domínio de si formam condicionam para a formação de novas condutas e novas crenças que transformem a *psyché* humana em manifestação de sua própria excelência (*arete*), assim formado o indivíduo, a *pólis* e o Estado (Constituição e regime político) em consequência se configurarão justos, temperantes, belos e bons.

Considerações finais

Em consonância aos conceitos de filosofia como modo de vida e de exercícios espirituais conforme Pierre Hadot, a interpretação sugerida propusera haver em Platão uma precisa inquietação filosófica quanto a preparar o indivíduo para bem servir a *pólis* e ao filósofo para bem servir na formação e condução do melhor Estado.

Conceber a melhor *psyché* humanamente possível, é criar condições para a formação da melhor cidade e do melhor regime político para governá-la. Como também é o caminho para aproximar a perfectibilidade humana à perfeição cósmica. Portanto, trata-se de tornar consciente o que se é e o que se deva ser conforme um modelo universal de perfeição, o Bem.

Conhecer a si mesmo, i., é, examinar-se, desvelar-se, significa encontrar questões centrais concernentes a formação do pensamento, da praticidade ação, da aceitação ou recusa de valores e crenças.

⁴⁵ Para Lima Vaz (2002, p. 41), o *ethos* é possuidor de característica dual, uma individual e outra social. Assere: “À permanência social do *ethos* na forma do *costume* correspondem sua interiorização e permanência no *indivíduo* na forma do *hábito*”.

⁴⁶ Também em relação a edição citada anteriormente, Cambridge, 1967-68, traduz-se: “*owing to the badness of their nature and lack of culture*”, assim o termo “pendor natural” torna-se não absoluto, pois designaria certa natureza tendenciosa ao mal (a *epithumía*) tornando esta, mais forte “naturalmente”. O trecho grego é, *Leis*, 870a 5-6: *φύσιν τε καὶ ἀπαιδευσίαν τὴν κακὴν*.

Ninguém poderá modificar-se se não *re-conhece* a necessidade de fazer modificações, portanto, a terapia platônica perpassa uma ideia de futuro: devo me tornar algo que não sou, mas, que posso e tenho de ser, não obstante é imperativo querer, para então agir conforme um sentido e uma direção.

Indubitável, pois, que a terapia filosófica de Platão, se caracteriza a partir do primado de uma nova antropologia cosmológica da *psyché*. Contudo, o caminho teórico escolhido foi o de demonstrar o quanto é crucial para Platão o mundo sensível, não basta como afirmou-se “sair da caverna” é imperativo o retorno.

Nisto se justifica a terapia enquanto formação ao *bíos politiké*. Não se trata, portanto, de uma via ascensional que intenciona condutas, crenças e valores que se adequem a um modo de viver monástico ou místico. Trata-se de modificar-se a si para poder modificar ao outro ainda não modificado e, se não modificável ao menos bem conduzido.

Sem dúvida é inegável a presença de forte intelectualismo, e nisso também repousa a crítica à democracia, bem como e a construção da tese dos reis-filósofos e a inseparabilidade entre saber e formação filosófica e a atividade política. Pois quem não conhece o que é bom para si mesmo como é possível saber o que é bom para a cidade?

A tríade do cuidado, conhecimento e de domínio sobre si são exercícios espirituais de formação e transformação da *psyché* para que lhe seja possível a efetiva realização de sua própria excelência (*areté*), o que inegavelmente a conduzirá à *eudaimonia*.

No entanto, nada disto será realmente filosófico se não houverem contribuições a comunidade política, neste sentido que cabe ao filósofo ou a quem verdadeiramente filosofe, o poder político, a construção das leis, a condução da *paideía* e a formação de um novo *ethos*.

Ponderou-se sobre a dimensão pública deste processo interno de construção e renovação de si. Evidente que somente a *psyché* que tende à filosofia a realizará, mas à medida em que ocorre esta operação interna em alguns é mediante o Estado, as leis, a *paideía*, que o vulgo será também partícipe nesta progressão ascendente ao ideal do Bem.

Portanto, o homem tornado excelente em si mesmo, será o capaz da mesma excelência na vida pública no exercício da cidadania. Assim que a vida ética se antecipa a *bíos* político da mesma forma que o complementa.

Por isso considerou-se haver em Platão uma clara noção de responsabilidade da função e do contributo da filosofia e do filósofo para com a vida humana manifestada no plano não inteligível, não basta, pois, sair da caverna, o retorno é imprescindível.

Referências bibliográficas

- ANNAS, J. *Platonic Ethics: Old and New*. U.S.A: Cornell University Press, 1999.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução do grego, comentário e ensaio introdutório de Giovanni Reale; Tradução para o português de Marcelo Perine. v. 2. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- BRAUDEL, Fernand. *Memórias do Mediterrâneo: pré-história e antiguidade*. Trad. Teresa Antunes Cardoso, José M. Lopes, et al. Lisboa, Portugal: Terramar, 2001.
- BRISSON, L; PRADEAU, J-F. *As Leis de Platão*. Trad. Nicolás Nyimi Campanário; rev. técnica Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2012.
- _____. *Leituras de Platão*. Trad. Sônia Maria Maciel. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.
- BRUN, J. *Sócrates, Platão, Aristóteles*. Trad. Carlos Pitta; Filipe Jarro; Liz da Silva. 2. ed. Lisboa: Dom Quixote, 1994.
- CHÂTELET, François. *Uma História da Razão: entrevista com Émile Noël*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 1994.
- GAZOLLA, Rachel. *Considerações sobre a psyché no livro VII da República de Platão: o phronésai do logístico*. Veritas, Porto Alegre, v. 49, n. 4, dezembro. 2004.
- GRUBE, G. M. A. *El pensamiento de Platón*. Trad. Tomás Calvo Martínez. Madrid, Editorial Gredos, S. A, 1987.
- HADOT, Pierre. *La Filosofía como forma de vida: Conversaciones con Jeannie Carlier y Arnold I. Davidson*. Traducción María Cucurella Miquel. Barcelona: Ediciones Alpha Decay, 2009.
- _____. *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Prefácio de Arnold I. Davidson. Traducción de Javier Palacio. Madrid: Ediciones Siruela, 2006.
- _____. *O que é a Filosofia Antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- NORBERT, Elias. *O Processo Civilizador*. Trad. Ruy Jungman. Rev., e apresentação Renato Janine Ribeiro. 2. ed. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ed., 1994.
- PLATÃO. *Carta VII*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Introd. Terence H. Irwin. Trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. *A República*. Introd. Trad., e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 11. ed. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- _____. *Diálogos (IX), Leis (Libros VII-XII)*. Traducción y notas de Francisco Lisi. Madrid: Editorial Gredos, 1999.

- _____. *O primeiro Alcibíades*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975.
- _____. *Diálogos: Sofista e Político*. Trad. Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Abril Cultural, 1972.
- Plato in Twelve Volumes*, Vols. 10 & 11 translated by R.G. Bury. Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1967 & 1968.
- _____. Vols. 5 & 6 translated by Paul Shorey, Cambridge, MA, Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1969.
- REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão: Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das 'Doutrinas não-escritas'*. Trad. Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2004.
- ROGUE, C. *Compreender Platão*. Trad. Jaime A. Clasen. 2. ed. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.
- SZLEZÀK, T. *Platão e a escritura da Filosofia: análise de estrutura dos diálogos da juventude e da maturidade à luz de um novo paradigma hermenêutico*. Trad. Milton Camargo. São Paulo: Edições Loyola, 2009.
- VAZ-LIMA, Henrique. *Escritos de Filosofia IV: introdução à Ética filosófica 1*. 2. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- VEGETTI, M. *Um paradigma no céu: Platão político, de Aristóteles ao século XX*. Trad. Maria da Graça Gomes de Pina. Apresentação de Mauricio Marsola. São Paulo: Annablume, 2010.
- VILHENA, M. V. *O Problema de Sócrates: o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1984.